

O “CÓDIGO DA ALIANÇA”

Revisitando textos e reavivando saudades

Luiz José Dietrich

Resumo

Este artigo aborda o chamado “Código da Aliança” (Ex 20,22–23,19) em seu contexto literário e as suas diferentes partes. Analisa o processo de redação do código a partir de seus conteúdos, observando especialmente a relação do código com a história da religião de Israel como indicador para a datação de seu conteúdo e da redação final. Busca-se evidenciar as ambiguidades da legislação e das teologias oficiais no processo de composição do código para melhor perceber as ambiguidades e também para fornecer pistas para superação destas ambiguidades na vivência do cristianismo atual.

Palavras-chaves: *Código da Aliança. Leis da Aliança do Sinai. Imagens. Idolatria. Monoteísmo. Teologia oficial.*

Abstract

This article discusses the so-called “Covenant Code” (Ex 20.22-23.19) in its literary context and its different parts. Analyses the code writing process from its contents, noting especially the relationship of the code with the history of the religion of Israel as an indicator for the dating of its contents and of the code’s final redaction. This study seek to highlight the ambiguity of official legislation and official theologies, in the process of composition of the code, to better understand the ambiguities an also to provide clues to overcoming these ambiguities in the experiences of Christianity today.

Keywords: *Alliance Code. Covenant’s Laws of Sinai. Images. Idolatry. Monotheism. Official theology.*

O “Código da Aliança” (Ex 20,22–23,19) foi o primeiro texto sobre o qual nos debruçamos para fazer um exercício de exegese no Antigo Testamento nas

aulas do Frei Gilberto Gorgulho. Era o ano de 1985. Formávamos a primeira turma do Curso de Pós-Graduação em Teologia com ênfase em Estudos Bíblicos, da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, atualmente integrada à PUC-SP. Ali procurávamos crescer nos conhecimentos do hebraico, do grego, da história de Israel, da metodologia de Exegese etc. Frei Gilberto Gorgulho foi nosso mestre nessa caminhada. Sempre acompanhado pela Professora Ana Flora, ele e ela nos conduziam em nossas primeiras aventuras nos meandros da tradução, do estudo crítico dos textos do Antigo e do Novo Testamento nas línguas originais.

Inicialmente lidávamos com o chamado método dos “quatro lados”, a abordagem dos textos a partir de seus aspectos econômicos, sociais, políticos e ideológicos. Partindo dali, passamos à Leitura Sociológica da Bíblia, integrando no estudo da Bíblia e da História de Israel os conceitos de “modo de produção”, “excedente”, “estado”, “tributo”, “função social”, e muitos outros. Tínhamos também como professor e como inspirador o Prof. Milton Schwantes. Eles foram os pilares básicos do referido curso de pós-graduação. A grande paciência, a espiritualidade e a competente sabedoria deles deixaram profundas marcas em nossa maneira de estudar a Bíblia e de viver a fé. E a preocupação que demonstravam ao fazer uma leitura na perspectiva popular e latino-americana, sempre conjugando a “opção pelos pobres” com os fundamentos do estudo acadêmico, plantaram em nós sementes que cultivamos e procuramos fazer florescer. E é no perfume dessas flores que com carinho, alegria e gratidão lembramos nossos mestres e revemos seus rostos.

Breve histórico

Foi um tempo muito bom e importantíssimo em minha formação. Estávamos no primeiro semestre de 1985. Eu vinha de um curso universitário em Farmácia e Bioquímica. E embora desde 1976 participasse da ABUB, Aliança Bíblica Universitária do Brasil, sendo a partir de julho de 1980 um dos “obreiros” (assessor liberado) dessa organização; participando desde 1978 no grupo Alternativa Cristã, que desenvolvia uma pastoral universitária autônoma na Universidade Federal de Santa Catarina, e participando também no CEBI desde os inícios de 1980, eu não havia passado por seminário ou por cursos de teologia ou filosofia. Na verdade somente peguei uma Bíblia em minhas mãos quando entrei na ABU!

Em 1983, já como assessor do CEBI-SC, participei de várias etapas do processo de discussão para a criação de um “curso de pós-graduação para a formação de assessores e assessoras para a leitura popular da Bíblia”. No projeto deste curso buscava-se unir as perspectivas dos “Círculos Bíblicos”, a leitura da Bíblia a partir dos pobres feita nas Comunidades Eclesiais de Base, com as propostas da Educação Popular de Paulo Freire e da Teologia da Libertação. Foi assim que

vários grupos de biblistas das várias regiões do Brasil, articulados no CEBI, so-nharam, discutiram e montaram o Mestrado em Teologia com ênfase em Estudos Bíblicos. O Curso, pensado em todos os seus objetivos, conteúdos e discentes foi acolhido por Dom Paulo Evaristo Arns, e a partir de 1985 é implementado na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

O Código da Aliança como parte das “Leis da Aliança no Sinai”

O livro do Êxodo estabelece certa ruptura com o livro do Gênesis. No Gênesis predomina a relação da Divindade com indivíduos (Abraão, Isaac, Jacó), encadeados na narrativa como se fossem de uma mesma linhagem sanguínea, representando uma mesma família. No livro do Êxodo continua a predominância de um indivíduo na relação com Deus, porém nele a família é apresentada com as dimensões de um povo, o povo de Israel. Isto faz com que a narrativa do êxodo constitua-se como a tradição fundante do povo de Israel. Muitas das principais instituições criadas ao longo da história de Israel recebem sua legitimidade por estarem enraizadas nessa narrativa. A função e o peso legitimador dessa narrativa determinaram, inclusive, a estrutura atual do livro, que tem toda sua segunda parte (19–40) ocupada por conjuntos legislativos, descrições do santuário e dos rituais sacerdotais, onde prevalecem as teologias, instituições e hierarquias do pós-exílio, ficando na primeira parte (1–18) a narrativa do evento-êxodo propriamente dita.

O Código da Aliança (Ex 20,22–23,19) integra o chamado bloco das “Leis da Aliança no Sinai” (Ex 19,1–24,11) que abre o grande agrupamento de leis e normas recebidos no Sinai, que ocupará todo o restante do livro, estendendo-se inclusive por todo o livro do Levítico e indo até o capítulo 10 do livro dos Números. A exceção fica por conta da “narrativa do bezerro de ouro” (Ex 32–34) que quebra a sequência de leis e normas e divide o restante do livro em duas partes: instruções para a construção do santuário e consagração dos sacerdotes (25–31), e a execução: construção do santuário e consagração dos sacerdotes (35–40).

O bloco das “Leis da Aliança no Sinai” (Ex 19,1–24,11) apresenta leis de diferentes épocas e contextos. E está estruturado como uma aliança entre Javé e o povo de Israel conforme a estrutura e a liturgia das alianças que os reis assírios e babilônicos firmavam com seus vassalos. Nele destacam-se duas partes maiores. A primeira é o que conhecemos como os “Dez Mandamentos” (20,1-21); e a segunda é constituída pelo chamado “Código da Aliança” (21,22–23,19). O bloco certamente cresceu a partir de núcleos mais antigos que foram desenvolvidos e ornamentados por introduções e conclusões que, por sua vez, refletem a teologia dos redatores do rei Josias e dos sacerdotes exílicos e pós-exílicos que deram a forma com a qual o encontramos em nossas Bíblias. O chamado “Sermão da Montanha”, em Mt 5–7, é provavelmente uma releitura desta coleção de leis.

As “Leis da Aliança no Sinai” (Ex 19,1–24,11): Anúncio, preparação para a Aliança e teofania

A abertura do bloco das “Leis da Aliança no Sinai” é feita com o anúncio da aliança (19,1-8). Esta parte, porém, já desenha Israel como reino de sacerdotes, nação santa (Lv 11,44.45; 19,2; 20,7.26; Is 62,12; Dn 8,24), como uma propriedade especial de Javé (Dt 7,6; 14,2; 26,18; Sl 135,4; Ml 3,17) e como povo que presta culto exclusivamente a Javé. E aqui neste trecho Javé já é o Deus único a quem pertence a terra inteira (Sl 47,2; 66,1.4; 83,18; 97,5), já é apresentado como Deus Universal. No entanto, todas essas características teológicas só serão elaboradas na comunidade sacerdotal pós-exílica.

A seguir vêm as instruções de preparação para a Aliança (19,9-15). As exigências de pureza (Lv 15,31), morte para quem tocar ou transpor os limites do sagrado (29,37; Nm 4,5; Js 3,4; 2Sm 6,7), sexo visto como impureza (Lv 15,18.32-33), também são partes da compreensão do sagrado no templo pós-exílico. Tanto a teologia da abertura quanto a teologia destas instruções denunciam que esta estruturação das “Leis da Aliança” foi realizada pela teocracia sacerdotal de Judá, no pós-exílio.

Os versículos seguintes mostram a teofania: Javé desce sobre o Sinai (19,16-25). A imagem aqui descrita é baseada em antigas concepções que viam as tempestades (cf. v. 16, Jz 5,4; Jó 38,1; Sl 29; 77,18-19) e erupções vulcânicas (v. 18-19; 24,17; Dt 4,11; 5,23; 9,15; Sl 18,8-9; Mq 1,3-4; Hab 3,6.10) como manifestações dos deuses (teofanias). Eventos como esse sempre marcaram as culturas antigas e até hoje. Imagens de erupções vulcânicas, terremotos, maremotos e grandes cataclismos naturais, acontecimentos que revelam quantidades imensuráveis de energia e força presentes na natureza, sempre inspiraram imagens que na cultura e na religião popular são associadas ao poder de divindades. Estas imagens aqui foram desenvolvidas pelos sacerdotes do primeiro e do segundo templo para mostrar Javé como um Deus poderoso, que separa o sagrado da vida cotidiana e pune a desobediência com a morte. Há, porém, a desobediência castigada com a morte, a desobediência às leis dos mandamentos ou do código da aliança. O que foi desobedecido foi o ritual. A ordem do ritual já é considerada mais importante do que a vida de uma pessoa (cf. 19,12.21-24; 20,19; 28,43; 30,20-21; 31,14-15; 32,25-28; Nm 4,15.20; 2Sm 6,6-7).

A Divindade de grande poder que atua nessa passagem exige separação da vida cotidiana, e inclusive ordena que as pessoas não autorizadas que ultrapassarem os limites sagrados sejam mortas (19,21-22.24). Devemos observar aqui que esta Divindade distancia-se muito e entra em contradição com a imagem da Divindade no Código da Aliança. Ali Deus se deixa encontrar na vida cotidiana e está próximo das pessoas (Ex 20,25; 21,6; 22,8-10; 23,14-17). Tal contraste reforça a evidência de que esta moldura foi acrescentada ao texto posteriormente. E tudo nela aponta para a teologia da Teocracia que se instalará em Jerusalém depois da atuação de Neemias e do sacerdote Esdras, por volta dos anos 400 aC.

Os “Dez Mandamentos” (20,1-21)

As imagens da teofania introduzem o quadro dos dez mandamentos. Este conjunto de leis, como no jardim do Éden, tem em seu centro a árvore da Vida (cf. Gn 2,4b-25). No centro desta coleção de leis está a defesa da vida: não matar, não roubar, não adulterar e honrar pai e mãe (v. 13-15), pilares básicos da vida nas aldeias (cf. Os 4,2; Jr 7,9), ao redor dos quais juntaram-se os outros mandamentos.

Um destes mandamentos é o do sábado. E aqui temos elementos que permitem ver como este mandamento foi sendo transformado ao longo da história de Israel. O descanso no sábado, no início, provavelmente, referia-se somente ao trabalho do campo, aos trabalhos realizados pelos homens: “faça seus trabalhos durante seis dias, e no sétimo dia descanse, para que seu boi e seu jumento também descansem, e o filho de sua serva e o migrante possam respirar” (Ex 23,12); e também: “trabalhe seis dias, mas no sétimo você descansará. Seja no plantio, seja na colheita, você descansará”¹. (Ex 34,21). Posteriormente será ampliado para englobar também as atividades realizadas nas casas, levando também o descanso para as mulheres: “No dia de sábado vocês não acenderão fogo em nenhuma de suas casas” (Ex 35,3). Na tradição nortista pré-exílica a justificativa da lei do descanso sabático diz que a lei visava evitar que entre os israelitas existisse a escravidão vivida no Egito (cf. Ex 23,9; Dt 5,12-15). Porém, aqui, na versão dos Dez Mandamentos apresentados no conjunto das chamadas “leis do Sinai”, a lei do descanso sabático tem outra justificativa: o descanso de Deus na criação (v. 11, cf. Gn 2,2-3; Nm 15,32-36; Ne 10,32; 13,15-22; 1Mc 2,32-38).

Esta versão supõe que já existe a narrativa da criação, mais ou menos como hoje está em nossas bíblias. Isso demonstra que esta versão dos Dez Mandamentos deve ter tido sua redação final no pós-exílio. Então é bem possível que os outros mandamentos também tenham passado por transformações semelhantes. Para melhor ou para pior. Neste processo de desenvolvimento das leis, a partir do pós-exílio, certos setores do judaísmo defenderam uma interpretação literal da lei, colocando a letra da lei acima do valor da vida das pessoas, e estas interpretações foram inscritas no texto bíblico: “Vocês podem trabalhar durante seis dias. O sétimo dia, porém, será para vocês o dia de descanso solene em honra a Javé. Quem trabalhar no dia de sábado será réu de morte” (Ex 35,2, cf. Nm 15,32-36).

Porém, interpretações nessa linha contradizem o espírito sagrado dos mandamentos, que se revela na autoapresentação de Javé, no versículo de introdução aos Dez Mandamentos, versículo geralmente ignorado no ensino catequético dos mandamentos: “Eu sou Javé seu Deus, que tirou você da terra do Egito, da casa da escravidão” (Ex 20,1). A Divindade da qual emanam os mandamentos é a Divindade que não quer que se repitam situações de escravidão, violência e opressão.

1. Os versículos citados nesse artigo, salvo indicação contrária, serão citados conforme a tradução apresentada pela Nova Bíblia Pastoral, São Paulo: Paulus, 2014.

Portanto, os mandamentos querem estimular o estabelecimento de relações e de comunidades que promovam a experiência da divindade como presença libertadora junto ao povo. Jesus certamente representa grupos judeus que interpretavam os mandamentos de forma coerente com este espírito e sabiam que a lei do sábado e as demais leis devem ser obedecidas e mantidas quando forem feitas para o bem das pessoas (ver Mc 2,27, e também 2Cor 3,6).

O “Código da Aliança” (20,22–23,19)

O “Código da Aliança” possivelmente começou a ser organizado por volta dos anos 800 aC, no reino do norte, no reino de Israel. A possibilidade de oferecer sacrifícios em qualquer lugar e a proibição ao altar “de pedras lavradas” (cf. v. 20.24-25) referem-se a um contexto em que ainda existe em Israel diversidade de locais de culto e, juntamente com a proibição de fazer “deuses de ouro e deuses de prata”, representam uma crítica ao culto realizado nas cidades. Tudo isso também testemunha que pelo menos a origem do código é bem antiga. Pois reflete contextos anteriores às reformas centralizadoras de Ezequias (716-687 aC) e de Josias (640-609 aC). Essas reformas aconteceram depois da destruição de Samaria, capital do reino nortista de Israel, e da anexação de Israel ao Império Assírio. Com essas reformas estes reis procuraram impor o culto somente a Javé e estabelecer Jerusalém como o único local de culto. E é sobre esta parte do código (Ex 20,22-26) que nos debruçaremos para um olhar mais aprofundado, que é o objetivo deste artigo.

Mas, antes de olhar com mais detalhes este trecho escolhido, daremos uma visão geral do Código e também do restante da moldura em que o mesmo está inserido, a conclusão do bloco das “leis do Sinai”.

No Código da Aliança, a partir dos temas abordados, podemos distinguir três partes. A primeira parte (Ex 20,22–21,27) trata das relações no clã. O clã é uma família ampliada, um grupo formado por todos os descendentes e um mesmo ancestral. Viviam todos juntos formando uma grande família. Os clãs eram as unidades básicas das tribos, e seguirão sendo isso também no período da monarquia, e mesmo no tempo de Jesus. No clã as autoridades máximas são o “pai” e a “mãe” (21,15 e 17). O casal mais idoso do clã era considerado pai e mãe de todos os demais membros do clã. Tendo esse casal como referência, pai e mãe, todos os demais membros consideravam-se seus filhos e entre si tratavam-se como irmãos e irmãs. Por isso não podemos saber se a citação que fala em “irmãos e irmãs” de Jesus no evangelho refere-se a outras pessoas nascidas de Maria, a mãe de Jesus, ou se refere-se a primos, ou outros parentes, membros do clã de Jesus.

Esta parte do código, que inclui a lei de talião (v. 23-24, ver nota Lv 24,10-23), traz as normas e costumes que regulamentavam as relações e os possíveis conflitos que podiam ocorrer no cotidiano dos clãs. Essas normas nasceram junto com as famílias e com elas foram evoluindo. Devem provir de longa tradição oral

(a lei do talião provém do Código de Hamurabi, de 1750 aC). A forma escrita que o código ostenta hoje em nossas bíblias talvez traga também ampliações realizadas para garantir direitos aos numerosos refugiados israelitas, que se agregaram às famílias de Judá, como “servos” (*‘ebed*, 21,1-12.20-21.26-27), quando a assíria invadiu Israel e destruiu Samaria, e também arrasou 47 vilarejos ao redor de Judá em 722 aC, ou até mesmo para acolher os judaítas que retornavam do exílio a partir de 530 aC (cf. Dt 15,12-18; Lv 25,35-43).

A segunda parte (21,28–22,14) trata dos conflitos causados pelos bois. Esta parte reflete os conflitos causados com a introdução do boi na economia de Israel. Isso provavelmente começou a acontecer ao redor dos anos 1050 aC. Aqui é fácil de notar a mudança no conteúdo das leis. No conjunto anterior não há nenhuma menção ao boi. Não aparece em nenhum versículo. Neste bloco praticamente todos os versículos falam no boi uma ou duas vezes! Na época dizíamos que a primeira parte referia-se aos conflitos na “casa do pai” (*bet ‘ab*), e que nesta segunda parte a “casa do” pai havia sido suplantada pela “casa do boi”. Essa mudança e outras que ainda observaremos nesta e na terceira parte do código devem nos fazer ver duas coisas: 1ª O código não foi dado no deserto. Sabemos que as leis nunca vêm antes das situações a respeito das quais estão legislando. As leis aqui já supõem a sedentarização; isto é, essas leis vieram de grupos de famílias que já estão vivendo em comunidades camponesas que trabalham na terra. Para regulamentar as relações entre elas e entre as pessoas de cada família ampliada é que estas leis foram criadas. E a 2ª coisa é que pelas mudanças de sujeitos e de instituições mencionadas também podemos ver que o código não foi criado todo de uma só vez. A variação de sujeitos e situações abordadas mostra que o código foi se desenvolvendo ao longo da história de Israel, provavelmente entre os anos 1200 aC até os anos 700-600 aC.

Tendo isso em mente, voltemos ao tema dos bois, que ocupam o foco central desta segunda parte do código. Os conflitos surgem porque os clãs que adquirem bois, podendo trabalhar extensões de terra maiores que as famílias que não os possuem, avançam sobre as terras tribais, aumentam a sua produção e com isso começam a concentrar terras, aumentando o seu poder na comunidade, passando a controlar o excedente de produção da comunidade e investindo no comércio. Aparece a figura dos “donos, senhores” (*ba‘al /ba‘alim*) dos bois, e sua presença na sociedade começa a mudar as estruturas de poder das vilas camponesas. A monarquia surge a partir de um exército criado e mantido pelos donos de bois (cf. 1Sm 11,5.7.15). Eles necessitavam de proteção para a circulação das mercadorias, bem como de uma estrutura militar que os protegesse dos empobrecidos e daqueles que estavam perdendo suas terras e se endividando devido à acentuação das desigualdades sociais acirradas pela introdução do boi na economia e a subordinação da agricultura ao mercado (1Sm 22,1-2; 25,10-11). E nas estruturas da monarquia, por seu poder, por suas relações comerciais, provavelmente os donos de bois eram um dos grupos mais influentes.

Essas leis já indicam uma sociedade bastante atrelada ao comércio, às pessoas como mercadorias; passam a ter preços fixos em dinheiro (Ex 21,32-35) e já se pode perceber mais dinheiro circulando na sociedade. Esta parte talvez reflita o contexto dos primeiros séculos da monarquia.

Na terceira parte do código (Ex 22,15–23,19) aparece uma série de instituições sociais e religiosas que indicam períodos em que a instituição monárquica já estava firmemente estruturada na sociedade, inclusive já possuindo uma espécie de religião oficial bem constituída.

A sociedade já se apresenta com forte estratificação social: “Não blasfeme contra Deus, nem fale mal do príncipe do seu povo” (22,27). Aqui os textos e as traduções, às vezes, no lugar de Deus leem e traduzem “juízes”. Pode ser uma referência a diversos personagens, como de fato os “juízes”, ou os anciãos que julgavam diante de Deus (22,6), e até mesmo o próprio rei, que era apresentado como o filho de Deus, ou representante do próprio Deus (Sl 45,7; 82,6). No contexto em que estas leis foram elaboradas, o “príncipe do povo” (*nasi*), que representa a autoridade central em uma determinada vila ou cidade, passa a ser reverenciado. Isso reflete uma sociedade com poder centralizado e hierarquizado.

Esse poder centralizado apoia-se em um sistema religioso oficial também bastante centralizado no culto a Javé: “Quem sacrificar aos deuses, e não só a Javé, será exterminado” (22,19); e também: “...e o nome de outros deuses nem seja lembrado, que ele nem seja pronunciado pela boca de vocês” (23,13b).

E esse sistema religioso oficial, centralizado no culto a Javé, tem um papel preponderante na coleta dos tributos dos camponeses: “Não atrase a oferta do produto da sua colheita ou do seu lagar. Entregue a mim o seu filho primogênito, faça o mesmo com relação aos bois e às ovelhas, a cria ficará com sua mãe durante sete dias e, no oitavo, você deve entregá-la para mim” (22,28-29). Também festas de peregrinação fazem parte do mecanismo de tributação e acumulação de riquezas nas mãos do poder político-religioso central: “Três vezes ao ano você me festejará. Guardará a festa dos Pães sem Fermento por sete dias, de acordo como eu lhe ordenei. Comerá só pão sem fermento no período determinado do mês de Abib, porque foi nesse mês que você saiu do Egito. E ninguém deve aparecer de mãos vazias diante de mim. A segunda será a festa da Ceifa, dos primeiros frutos de seus trabalhos de sementeira nos campos. E a terceira, a da Colheita, no final do ano agrícola, quando você recolhe todo o produto de seus trabalhos no campo. Três vezes ao ano, toda tua população masculina se apresentará diante do Senhor Javé” (23,14-17).

A centralização política e religiosa que caracteriza a monarquia é a causa do aparecimento do necessitado (22,24), dos pobres (23,6.11), órfãos e viúvas (22,21) desamparados na sociedade, que somente são mencionados nessa parte do código. Nessa sociedade também o migrante precisa de proteção legal para não ser explorado (22,20; 23,9.12).

Essa parte, portanto, é constituída de leis de origem profética popular protegendo órfãos, viúvas, pobres e migrantes (22,20-26; 23,6-9.10-12; Dt 15,4-11; cf. Am 2,6-8; 4,1; 5,11-12; 8,4-6; Is 1,17.23; 10,1-2), porém, aqui associadas à forte organização e centralização da coleta de tributos (22,28-29; 23,14-19). Estas leis que beneficiam tanto os interesses de reis e sacerdotes do pré quanto do pós-exílio (cf. Dt 12,5-7; Lv 17,1-9) e podem ser destas épocas. Porém, com base numa série de evidências apresentadas no texto, podemos datar a redação final deste bloco no período da dinastia de Jeú (841-743 aC) que promoveu uma reforma estabelecendo Javé como a divindade oficial do Reino do Norte (2Rs 9,1-10,27). Possivelmente, isso aconteceu no reinado do rei Jeroboão II, que atingiu o apogeu desta dinastia no norte (783-743 aC) ou, o mais tardar, logo após a destruição de Samaria, durante a reforma centralizadora de Ezequias, no reino de Judá (722 aC; cf. 2Rs 18,1-8).

As evidências para esta proposta de datação são:

1. Embora não se possa dizer qual é a abrangência desta exigência, já existe uma centralização do culto em Javé (22,19; 23,13).

2. Porém, não há ainda uma proibição radical de todas as imagens, como acontecerá posteriormente com a reforma de Josias (2Rs 23,4-20), ou no pós-exílio (Ex 20,4; Dt 4,15-19). Aqui, apenas imagens de ouro e de prata são proibidas (20,23).

3. As oferendas dos produtos do campo, dos primogênitos dos rebanhos e das pessoas, que antes da centralização do culto a Javé eram dadas a outras divindades, como Baal, Asherá e El, divindades responsáveis pela fertilidade dos campos, dos animais e das pessoas, nestas leis já devem ser todas entregues para Javé (22,28-29; 23,14-17). Outro elemento que fala em favor de uma data anterior a Josias é o fato de que a páscoa não consta da lista das festas de peregrinação, não sendo ainda celebrada em Jerusalém (Dt 16,5-6, cf. 2Rs 23,21-23), sendo provavelmente ainda uma festa celebrada nas famílias (Ex 12,1-14).

4. Muito provavelmente as leis de proteção ao “migrante” (22,20; 23,9.12), aqui apresentadas, sejam da época de Ezequias (716-687 aC). Pois entre os anos 722 e 700 aC a invasão assíria não só destruiu Samaria e outras cidades do Norte, mas também devastou 47 pequenas cidades de Judá nos arredores de Jerusalém. Nesta época, no reinado de Ezequias, para acolher os fugitivos das áreas atacadas, o tamanho da cidade de Jerusalém “passou de cinco hectares (em grande parte ocupados por templo e palácio) para sessenta hectares, e a população provável passou de 1.000 para 15.000 habitantes, no espaço de uma geração”². Esses nú-

2. LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia – História antiga de Israel*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2008, p. 195-199. Dados semelhantes são fornecidos por Israel FINKELSTEIN e Neil Asher SILBERMANN, *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa Editora, 2003, p. 229-331. Uma estimativa divergente, com números um pouco maiores, é apresentada por William M. SCHNIDEWIND, *Como a Bíblia tornou-se um livro. A textualização do Antigo Israel*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 98-106. Porém este autor parece superestimar a importância de Jerusalém no tempo de Ezequias.

meros referem-se certamente a refugiados mais ricos, acolhidos dentro das muralhas que foram ampliadas para acolhê-los, mas muitos camponeses mais pobres devem ter-se integrado a famílias camponesas fora das muralhas, nos arredores de Jerusalém.

5. Na mesma direção aponta a lei que diz que dos “outros deuses” nem o nome deve ser lembrado. “Outros deuses” (*'elohim 'aherim*) é uma expressão característica dos chamados escritos deuteronomistas originários das reformas de Ezequias e de Josias. Embora proíba o culto a “outros deuses” admite a sua existência. São referências a teologias monolátricas ou henoteístas, características das teologias daqueles reis. O monoteísmo, a crença de que só existe um Deus, que não admite a existência de “outros deuses”, nascerá com o Dêutero-Isaías (Is 40–55), por volta de 550 aC, no exílio, e somente será teologia oficial em Judá por volta dos anos 400, com a instalação da Teocracia Sacerdotal em Jerusalém, nos tempos de Esdras.

Podemos então supor que o Código da Aliança teve sua redação iniciada no Reino do Norte, com Jeú, ou mais precisamente Jeroboão II (783-743 aC) e que recebeu os últimos retoques na época de Ezequias (716-687 aC). O código reflete os conflitos e as ambiguidades das teologias oficiais deste período.

Aqui queremos retomar os versículos 20,22-26, especialmente a proibição de fazer “deuses de ouro e deuses de prata” e de fazer “altar de pedras lavradas”. Já mencionamos acima que estes versos são sinais de antiguidade porque permitem a existência de altares fora de Jerusalém: “Em todo lugar onde eu fizer lembrar o meu nome, virei a você e o abençoarei” (20,24). E retomamos estes versículos também para propô-los como marco inicial do processo de redação do código da aliança. Estas denúncias podem ter sido feitas em nome de Javé, mas ainda não mencionam nenhuma centralização do culto a Javé. Vemos nela uma das primeiras críticas da profecia camponesa (Amós, Oseias) contra o uso da religião para explorar os camponeses.

Talvez a forma mais antiga da crítica aos deuses de ouro e aos deuses de prata seja algo como aparece em Ex 34,17: “Não faça para você deuses de metal fundido”. Aqui chamamos atenção para a especificidade da proibição. A proibição refere-se aos deuses de metal fundido (*masekah*), ou deuses de ouro (*zahab*) e deuses de prata (*kesef*). Imagens de pedra, madeira ou cerâmica não são proibidas. Por que somente são proibidas as de metal? Por que não se pode fazer um “altar de pedras lavradas”?

As duas perguntas têm a mesma resposta. São materiais caros, precisam ser importados, ou precisam ser importados os artesãos que os façam (1Rs 5,31-32; 7,13-14). A condição para que sejam feitas é o acúmulo de riqueza e de poder. Esse acúmulo é feito à custa da opressão do povo camponês que vive e trabalha ao redor das muralhas das cidades. Imagens de metal e altares de pedras talhadas são característicos do culto nas cidades, como os que a arqueologia encontrou

em Beersheva, e em Dã, por exemplo. Estes versículos ecoam os primeiros gritos dos camponeses contra o uso da religião para explorá-los, como também contra a religião das cidades, nas quais a ostentação de altares caros e Deuses de metal fundido, ou mesmo de ouro e de prata, tinham a função de legitimar a exploração das famílias camponesas (Os 8,4-5; 13,2; cf. Lv 19,6; Dt 9,12.16; 27,15; 1Rs 14,9; Is 30,22).

Assim é bastante possível que estas denúncias dos profetas camponeses passaram a fazer parte das leis oficiais de Israel quando Jeú, apoiado pelo profeta Eliseu, massacra a dinastia de Amri. Possivelmente nessa ocasião o profeta Eliseu passou a fazer parte da corte de Jeú. Mas aqui já aparece também o lado ambíguo da religião oficial: leis que na origem eram contra o acúmulo de riqueza e de poder realizado pela monarquia, agora eram postas a serviço da monarquia e visavam dar-lhe legitimidade. Mas em qualquer caso a presença destas leis denota uma origem antiga para o Código da Aliança. Os versículos 20,22-26 e 22,15-23,19 têm conteúdo muito semelhante ao de Ex 34,10-28 e podem bem ser uma releitura destes versículos de Ex 34.

Conclusão das Leis do Sinai

Os versículos 23,20-33 apresentam instruções e promessas para que a aliança seja cumprida. A exigência do culto somente a Javé, e o comando para que Israel combata e destrua “os outros Deuses” (cf. Dt 7,5; 12,3; Js 24,14-24; 2Rs 24,4-25) e a busca por alargar as fronteiras, são marcas do sonho e da teologia imperialista de Josias (cf. v. 31, cf. Dt 11,24; 20,17; Js 1,4; 3,11; 15,4; Jz 3,5; 1Rs 5,1). Aqui nesta moldura estes textos preparam a narrativa da conclusão da Aliança.

24,1-11 Conclusão da aliança

Esta parte da narrativa, entretanto, parece ser anterior às reformas de Ezequias e de Josias. Apresenta vários elementos que não se enquadram nas práticas religiosas adotadas posteriormente às suas reformas. Note-se, por exemplo, a presença de Nadab e Abiú, famílias sacerdotais nortistas que depois serão excluídas (cf. Ex 6,23; 28,1; Lv 10,1-4; Nm 3,2-4; 26,60-61; 1Cr 24,3); a ereção e o estabelecimento de colunas sagradas, que serão proibidas (Dt 16,21-22); pessoas de linhagem não sacerdotal oferecendo sacrifícios (v. 4-5), sangue sendo aspergido sobre pessoas, pessoas veem Deus (v. 8-11, em contradição com 19,12.21; 33,20; Lv 26,1; Nm 4,20), junto com o livro e o banquete (v. 11; cf. Gn 26,30; 31,54). Assim sendo este pequeno trecho pode conter os restos antigos da conclusão de algum tipo de aliança realizado nos tempos de Jeú, ou Jeroboão.

Concluindo

Já na época em que fazíamos este estudo, dirigidos pela batuta exegética do Frei Gorgulho, fomos levados a perceber nele marcas do desenvolvimento da sociedade e da religião de Israel. Hoje, ao revisitar o Código da Aliança, com novas informações vindas da arqueologia e dos estudos críticos do texto bíblico, podemos perceber com mais clareza como se forma a religião de Israel. Percebem-se no código as marcas do percurso feito por Israel, que vai do politeísmo, com grande diversidade de deuses e deusas, muitas imagens e muitos locais de culto, até a instituição do monoteísmo, com a abolição das imagens, o culto centralizado em um único santuário, e num único Deus, tido como o único Deus de todo o universo. O estudo do Código nos permite ver melhor também marcas das ambiguidades da religião e das teologias bíblicas. E isto sem dúvida é muito importante para que nossos olhos possam ver nos dias de hoje as ambiguidades presentes nas religiões originárias da Bíblia, e com as luzes retiradas dos estudos possamos discernir – e o discernimento era também uma palavra muito cara para o Frei Gorgulho – por onde passa o espírito de Jesus de Nazaré em nossas igrejas e em nossos cristianismos.

Luiz José Dietrich

Cx. P. 5150

88040-970 Florianópolis, SC

luizdietrich@ig.com.br